

数字と仮名 ジャン・アメリーの自我をめぐって

著者	松崎 裕人
雑誌名	東北ドイツ文学研究
巻	57
ページ	45-58
発行年	2016-10-15
URL	http://hdl.handle.net/10097/00127141

数字と仮名

——ジャン・アメリーの自我をめぐる——

松崎 裕人

戦後オーストリアの作家であり、しかし亡命先のベルギーに戦後も住み続けたユダヤ系知識人ジャン・アメリー (Jean Améry) は、1955 年から、本名ハンス・マイアー (Hans Maier 1912-1978) のアナグラムであるジャン・アメリーを筆名として、自らの皮膚に囚人番号が刻まれ、数字の連なりとしてのみ扱われたナチズム期の体験をめぐる考察を発表し始める。

そうして、ブレンドンク収容所での拷問体験に基づく、身体と強く結びついた自我についての考察を軸に、アメリーは自身の居場所としての「死が問題である場所」¹⁾について思考を展開してゆく。

死という「存在に非存在が含まれている矛盾」²⁾につねに目を向けていたアメリーは、その矛盾の極限として、「存在が自らを非存在とする」自死をついには肯定的に論じるに至る。

その際、アメリーは拷問という、他者の暴力を蒙った経験から、サルトルの言葉を踏まえて「他者とは地獄である」と述べるが、しかしアメリーは同時に、「地獄とはまた、他者がいないことだ」³⁾と強調し、「他者」もしくは「社会」の存在をつねに意識している。

本稿は、東北ドイツ文学会第 58 回研究発表会 (2015 年 11 月 14 日 於東北学院大学泉キャンパス) における口頭発表原稿に加筆、修正を施したものである。研究発表会の内外で貴重なご意見やご指摘を寄せてくださった方々に、この場を借りてお礼申し上げる。

1) Jean Améry: *Örtlichkeiten*. In: Jean Améry: *Werke*. Bd. 2. Stuttgart (Klett-Cotta) 2002, S. 471. (以下、*Örtlichkeiten* と略記する。)

2) Jean Améry: *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*. In: Jean Améry: *Werke*. Bd. 3. Stuttgart (Klett-Cotta) 2005, S. 212. (以下、*Freitod* と略記する。)

3) Jean Améry: *Unmeisterliche Wanderjahre*. In: Jean Améry: *Werke*. Bd. 2, S. 344. (以下、*Wanderjahre* と略記する。)

本稿では、ジャン・アメリー、つまりアナグラムであるがゆえに、本名であるハンス・マイアーと緊密に結びつきながらも距離を取っている書き手・語り手であるジャン・アメリーと、彼のいう「他者」や「社会」との関係に視野を限定しながら⁴⁾、アメリーがなぜ自死へと傾斜していったのか、その道程について考察したい。

以下では、自伝的な要素の強いエッセーであるアメリーの主著『罪と罰の彼岸』(1966)を随時参照しながら、おもに姉妹編というべき『老化論』(1968)と『自死論』(1976)、さらに『非マイスター的遍歴時代』(1971)から、いくつかの場面やアメリーの論述を取り上げる。最後に、ローベルト・ムージルの『生徒テルレスの惑乱』(1906)をめぐるアメリーの作品「ヘルベルト・テルレスの生涯と結末についての対話」(1971)に短い検討を加える。

1. 政治犯＝囚人への拷問：コード名と囚人番号

—— おもに『罪と罰の彼岸』(1966) から

アメリーは、ブレンダーンク収容所で受けた拷問から、拷問を蒙る者は他者の暴力によって精神性を否定され、「身体」そのものにされる、という考察を導き出している⁵⁾。この身体観は以後のアメリーの思考を規定するものとなっていくが⁶⁾、ここで注目すべきなのは、彼が受けた拷問が、反ナチス活動により拘束された政治犯アメリーに対するものだということである。つまり、アメリーは収容所では「囚人番号だけ」の存在にされるが、彼はそれ以前に、互いに「コード名 (Deckname)」⁷⁾のみで呼び合うベルギーのレジスタンス組織にいたのである。

我々のグループは、自白の強要に備えて、じつにうまく組織されていた [……]。

ブレンダーンクの連中が私から聞き出そうとしたことは、私自身ただ単に知らな

4) アメリーの自己形成、とくに「ユダヤ人であること」としての自己形成には、W.G.ゼーバルトが強調するように、アメリーにおける故郷喪失の問題も重要だが、本稿ではその論点には立ち入らない。W. G. Sebald: Verlorenes Land. Jean Améry und Österreich. In: TEXT + KRITIK 99 Jean Améry, 1996, S. 20-29.

5) Jean Améry: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. In: Jean Améry: Werke. Bd. 2, S. 66ff. (以下、Jenseits と略記する。)

6) この点については、以下の拙稿を参照のこと。「身体・傷・記憶——ジャン・アメリーのアウシュヴィッツ体験をめぐる——」森本浩一他編：文学における不在 原研二先生追悼論文集, 2011年, 179-190頁。

7) Jenseits, S. 63.

かった。もし私がコード名ではなく「メンバーの」本名を口にすることができる者であったなら、おそらく、悲惨な事が起きていただろうが「……」。⁸⁾

そうした、暗号と数字によって名づけられるアメリーの歩みは、彼によれば「社会的現実」によって「なにものでもない (nichts)」⁹⁾者になったときに始まっている。

アメリーは、1935年のニュルンベルク法によって、カトリックの母に育てられた過去を奪われたと述べる。それは彼にとって、「社会によって自分に下された判定」であり、それによって彼はユダヤ人にされた。すなわち、「反ユダヤ主義があつてこそユダヤ人の私がうまれた」¹⁰⁾のである。

そのユダヤ人としての「私」とは、アメリーによれば「なにものでもない」存在であり、世界に対して「よそ者」¹¹⁾である。その「よそよそしさ」を、彼は「私」の本質的な要素とみなす。「世界への信頼 (Weltvertrauen) なしに、私はユダヤ人としてよそよそしく、そして孤独に世間に対して [……]。このよそよそしさを自分という人間の本質的な要素として引き受けなければならない [……]」。¹²⁾

アメリーは、「社会」によって「なにものでもない」存在にされる。もしくは「世界判決 (Welturteil)」による「ユダヤ人」という「死刑宣告」を受ける¹³⁾。彼は、そのことを受け入れ、それによって、社会や世界に対する「よそ者」として自己を規定する。そうしてアメリーは、「尊厳を奪われ、死に威嚇された」という「自らの運命を引き受け、同時に、当のその運命に反抗して立ち上がり」¹⁴⁾る。

ハンス・マイアーは、コード名のみの存在、さらに、囚人番号のみの存在という時期を経て、第二次世界大戦後に、他者によって「無化」されたことの記憶とそれに対する抵抗についての思索を語り始める。その際、彼は本名のアナグラムであるジャン・

8) Jenseits, S. 78f.

9) Jenseits, S. 53.

10) Jenseits, S. 174.

11) 「フランスは、パリは、世界の太陽であつた。ふたたびそうなるだろう。だが、それが私とそもそも何の関係があるのか？ 自分は永遠にどこでもよそ者だというのに、とこの客は考える。さらに、そもそも私は何なのか？ 幼稚な問いだ。なにものでもないのである。[……] このよそ者は相変わらず部外者であり、そうであり続けるだろうし、そうであることを望むのだ [……]」。
Örtlichkeiten, S. 465.

12) Jenseits, S. 169.

13) Jenseits, S. 162.

14) Jenseits, S. 159f.

アメリーという筆名を採用し、皮膚に刻まれたアウシュヴィッツでの囚人番号とともに、仮名と数字によって形成された存在として社会や世界に対峙することを選択する¹⁵⁾。

2. 死ぬこととともに生きること：外からの死(Tod)／内からの死ぬこと(das Sterben)

—— おもに『老化論』(1968) から

『罪と罰の彼岸』に続く『老化論』においても、アメリーは自我を、身体を通して考察する観点を示す。むしろ、苦痛をとまなう身体の老化において、老いつつある者は、その身体が「自らの内に積み重ねた時間がそうであるのと同様に、真の自我である」ということを「ようやく正しく発見する」¹⁶⁾と、アメリーは述べる。

老いつつある者はますます、世界のない自我に近づいてくる。その者は、部分的に——精神と身体との記憶によって蓄積された過去によって——時間となり、また部分的にますます「現在の¹⁷⁾」自分自身の身体となる。

[……] 世界および空間から私たちを閉め出すこの身体は、私たちの牢獄となるが、しかしまた私たちの最後の宿ともなる。¹⁸⁾

そしてまたアメリーは、身体を介した自我の形成に社会的な力が与すること、すなわち「身体－自我(Körper-Ich)」と「社会的自我(das soziale Ich)」とが分かちがたく結びついていることを強調している。

社会的自我は、社会により私たちに押しつけられたにせよ、直接に身体で己を体験する自我とまさに同じく、本来的なものである。[……] 私たちが現実と呼ぶものは、社会的な緊張や、作用と反作用のひとつの力場である。自我を形成するその力は、私たちがそこにいるかぎり、私たちを解放しない。[……] 老化におけ

15) 筆者と観点は異なるが、ジャン・アメリーというアナグラム名に関しては以下の論考も参照のこと。Aleksandra Ubortowska: The Wounded Subject, *Anagram: On the Philosophy of "Subjectivity after Auschwitz"* in Améry's Work. In: On Jean Améry. Philosophy of Catastrophe. Ed. by Magdalena Zolkos. Lanham (Lexington Books) 2011, p. 1-20.

16) Jean Améry: Über das Altern. Revolte und Resignation. In: Jean Améry: Werke. Bd. 3, S. 68. (以下、Altern と略記する。)

17) 「老いた自我は、ついには自我－時間－記憶と自我－身体－現在との甚だいかがわしい共生に至る。」Altern, S. 65.

18) Altern, S. 59.

る自己疎外と自己親近との曖昧さ「……」はそれゆえ、一方で私たちが自身の肉体を死すべき被いと感じ、他方でますますこの被いが私たちにいわば新たに癒合するという点にのみあるのではない。それはまた、社会的自我と、苦しむ身体から作り出されるもうひとつの自我との矛盾、すなわち衣服であると同時に衣服を纏わされたものである肉体自我（*Leibes Ich*）との矛盾において、明らかになるのである。「……」¹⁹⁾

この老いつつある存在の特質は、同書の最終章で標題「死ぬこととともに生きること（*mit dem Sterben leben*）」²⁰⁾に集約される。「死（*Tod*）」よりむしろ「死ぬこと（*das Sterben*）」がアメリーにとって肝要なのは、老いつつある存在が、「死ぬこと」によって自らの個性を生きることになるからに他ならない。つまり「私たちは死の前で平等である「……」としてもやはり、私たちは死ぬことの前で平等ではない」²¹⁾のである。

老いつつある人間、つまり「生きることが永続的な死ぬことであると同様に、この死ぬこともまた生きる [原文イタリック体] こと」²²⁾であることを自身に引き受ける人間は、おそらくアメリーにとっては、死につつあることによって主体として生きる矛盾した存在であるだろう。

アメリーは、『罪と罰の彼岸』において、アウシュヴィッツにおける「死」の一般化と「死ぬこと」の個別化について述べていた。それを踏まえれば、老いつつある人間は、アメリーには、その「死ぬこと」²³⁾という問題を介して、アウシュヴィッツでの問題を戦後において意識させる存在といえる。

だが、『老化論』には、その論点からするとやや奇妙な印象を与える箇所がある。すなわち、「死」に対して「死ぬこと」をより強調するためか、また、若さとは異なる老いの特徴を際立たせるためか、アメリーが一方で若さと「死」を、他方で老いと「死ぬこと」とを結び合わせながら、「外側からの死」と「内側からの死ぬこと」を対比させて述べているのである。

19) Altern, S. 75.

20) Altern, S. 141.

21) Altern, S. 144.

22) Altern, S. 143.

23) 「死ぬこと」が帯びる個性性との関連で、アメリーは『罪と罰の彼岸』のなかで、アウシュヴィッツにおいて死は至る所にあり、囚人が関わるのはむしろ、いかに死ぬかということだった、と語っている。Jenseits, S. 45ff.

私は若かった。そして私を脅かした死は外からやってきた。[……] 敵意ある世界による攻撃であり、そうしたものとして恐怖をかき立てはしたが、衰えのなかで内側から親しい敵として私に与えられた、ゆっくりと死ぬこと、いま、老化した私が [……] 関与しなければならない、この死ぬことほどには、不安を呼び起こしはしないのである。²⁴⁾

このような、内側からの「死ぬこと」に対する恐怖・不安は、アメリーがしばしば語る、彼につきまとう「不安 (Unruhe)」に通じるものと考えられる。しかし、アメリーは『罪と罰の彼岸』において、その不安もまた「社会的な (sozial)」ものであり、「社会 (Gesellschaft)」によってのみ彼にもたらされると述べていた。「私を脅かすものは [……] 社会だけである。というのも、社会によって、そしてただ社会によってのみ [……] 私は存在の平衡を狂わされたからである。[……] 社会が、ただ社会のみが私から世界への信頼を奪った。」²⁵⁾

この、外的なものへの恐怖や不安は、アメリーから消えることはない。だが、『老化論』における、外側からの恐怖と内側からの恐怖とを対比させ、後者により大きな不安を認める、という論点からは、アメリーの意識の如何にかかわらず、恐怖や不安の対象が彼にとって、外的なものから内的なものへと変化しつつあるということができらう²⁶⁾。

アメリーは、『老化論』において自死を否定的に見ていたが、後にその考えを変更し、『老化論』のいわば部分的改訂版として『自死論』を著すことになる。いいかえれば、それは、ゆるやかに死につくことに対する恐怖に苦しむ存在が、自らを死に向かわせ、それによってその恐怖に抵抗しようとする存在へと転化することである。次に、アメリーの描く「自死を遂行する者」の像について考察する。

3. 「自己破壊」という自由：「外への道」を進むことの自由？

—— おもに『自死論』(1976) から

『自死論』においても、アメリーは、自らを非自己とする矛盾した自己である「自死を望む者、自死を遂行する者」について語る際、自らに手を下す者の自我と、自身

24) Altern, S.156.

25) Jenseits, S. 177.

26) Vgl. Erika Tunner: Die ›ambigüité‹ des Alterns. In: Stephan Steiner (Hg.): Jean Améry [Hans Maier]. Basel (Stroemfeld) 1996, S. 249-261, hier S. 260f.

によって手を下される身体との関連を強調し、自我と身体は「一つにして二つ」であると述べる。

暴力的な死に方である。手が実際に掛けられる。どこにか？ 自死を遂行する者にとって自我の一部である身体に、である。この両者、つまり自我と身体については、かくも等しい。それらは一つにして二つである。自死を望む者・自死を遂行する者の客体にして主体であり、そうしたものとして、傷つけたり消失させたりはできるにせよ、踏み越えることのできないものである。²⁷⁾

アメリーは、自身の身体に他者の暴力を受けた拷問の経験から、「他者」の存在を強く意識しているが、自らが自らの身体に暴力を加える自死においても、他者が消えるわけではないと述べる。つまり、アメリーによれば、「自死を遂行する者」もまた「世界」のなかで「他者」と関与し、その身体は「私という世界-内-存在の身体 (Leib meines In-der-Welt-Seins)」²⁸⁾に他ならない。そしてまた、その身体に手を下す者の自我の形成にも、「他者」、「社会」の存在が不可欠であると、アメリーは論じている。

私たちは、生の論理と存在の要求とをすでに拒否して踏み越える瞬間ですら、いぜんとして、そして意識の炎が最後にゆらめくときまで、私たちという人間の一部でもって「他者 (der Andere)」との関わりをもっている [……]。この他者とは、周知のように「地獄」だ。[だが] [……] まなごしを持ち、意図を持ち、私の自我を固定化する他者は、殺人者であると同時に＜善きサマリア人＞でもある。[……] いや、それ以上のもの、それなくしては私自身 (das ich) が決して一箇の自我 (ein Ich) になり得ないところの汝 (Du) だ。[……] 私たちは神なしでやっていける。しかし他者なしではやっていけない。この他者を「社会 (Gesellschaft)」と名づけたいが、そのことは慣習的な用語法の問題にすぎない。他者とは私たちの運命であり、よかれ悪しかれ私たちの自我と同様に、他者はそれゆえ、繰り返すが、自我と同じく、最後まで私たちの伴侶なのである。²⁹⁾

そのうえでアメリーは、『自死論』の最終章でアルトゥア・シュニッツラーの小説『外

27) Freitod, S. 248.

28) Freitod, S. 306.

29) Freitod, S. 295f.

への道』(Der Weg ins Freie 1908)に触れながら、「自死は開けた外への道(Weg ins Freie)ではあるが、開けた外(Freie)そのものではない」、つまり「自死の想念を抱く者」が向かう「開けた外は何ら開けた外ではないが、しかしながら、その道は開けた外への道なのである」³⁰⁾と述べる。道を歩きつつあることが「開け」ているということは、ここでは、アメリーにとって「自己の破壊」にして「自己の解放」と同義である。

むしろ、自由は、解放は、一定のあり方を「無化する」ものだと、私たちはいいたい。自由と解放は建設的であると同時に破壊的だ。人間の本性としての自由・解放は、いかなる条件下であれ、肯定よりも数段高い程度の否定に他ならない。[……] 私たちは、私たちの存在を変容させ私たちの現在の行為(あるいは不行為)を無化・破壊することをなし、またそういうものになるために不断に自己を解放している。³¹⁾

もとよりアメリーにとって、このような自己の「無化」は、社会によって「なにものでもない」存在にされたことを自らに引き受け、それに反抗せんとする新たな精神を獲得するための契機でもあった。『罪と罰の彼岸』のなかで、強制収容所という「社会」における精神について、アメリーは次のように語っている。

精神は全体として、強制収容所では埒外だと宣告された。[……] しかし、[……] 精神は自己揚棄(Selbstaufhebung 原文イタリック体)には役に立った、そしてそのことは取るに足らないことでは全然なかったのである。[……] 思考の伝統的な諸々の枠組みの軸が壊れた。[……]

しかしながら [……] 私たちは、自身にとって後々も確固たる、次のような確信を持ち帰った。つまり、精神は実際のところ、どんなに遠くまで及んでもひとつの遊び(ludus)であり、そして私たちはなにものでもないこと、よくいえば、収容所に入る前は遊ぶ人間(homines ludentes)以外のなにものでもなかった、ということである。それとともに、多くの思い上がりが剥げ落ちた。[……] せいぜい数週間の収容所生活で足りたのだった、哲学的な財産目録の魔力を失効させるには [……]。

そうして、あえていえば、私たちはアウシュヴィッツを後にするにあたって、な

30) Freitod, S. 331.

31) Freitod, S. 315f.

るほど以前より賢くも深くもなってはいなかったが、しかし、より賢明になっていた。「思慮深さは世界を決して明らかにしなかった、明断な思慮はより深く世界を覗き込む」と、かつてアルトゥア・シュニッツラーはいった。この賢察を我が物とするには、強制収容所やとりわけアウシュヴィッツほどそれが容易な場所はどこにもなかった。³²⁾

アメリーは、「社会」から「なにものでもない」者とされたことを引き受け、そのことによって、社会に対して「なにものでもない」者として反抗をくだてる。さらに、自身の知的形成にあずかったドイツの教養を否定され、囚人番号にのみ帰せられたアメリーは、この否定を自分の本質的な要素とし、それによって新たな精神を獲得しようとする。しかしアメリーはその後、『老化論』に見られる、内的なものへの「不安」を経て、ついには、「内側からの死ぬこと」におびえる自己を自らによって主体的に「無化」せしめる行為の肯定へと転ずる。

そのような、アメリーが自死を肯定するに至る背景を、彼にとっての実存主義が何であったか、その受容がどのようなものであったかという点に求めてみたい。

4. 実存主義の受容：自己放棄の意志による「私」の形成

—— おもに『非マイスターの遍歴時代』（1971）から

アメリーにとって、自身がレジスタンス活動に加わった動機の根底に、人間の「自由」の問題があった。

人間とは何であったか？ 人間は自由であり、自由に創造されていた、たとえ鎖につながれて生まれたとしても、賤民の叫びとともに、その叫びによって、自由であった。その叫びがはじめて自由を内面性の秘教的な暗闇から真の自由へと、すなわち社会的に自らを構成し、世界をつかみ形づくる自由へと変えるのだった。³³⁾

32) Jenseits, S. 51ff. なお、ここで引用されているシュニッツラーのアフォリズムは、アフォリズム集『箴言と熟考の書』（*Buch der Sprüche und Bedenken* 1927）の扉に添えられたものである。Arthur Schnitzler: Gesammelte Werke. Aphorismen und Betrachtungen. Hg. von Robert O. Weiss. Frankfurt/M. (S. Fischer Verlag) 1967, S. 5.

33) Wanderjahre, S. 271. なお、アメリーは、アウシュヴィッツにおける「叫び」の例として、暴力的な労働部隊長を「殴り返した」経験について次のように述べている。「私の尊厳は、拳の一撃として、奴の顎に食い込んだ。[……] 私は私の身体であり、それ以外のなにものでもなかった。

この「叫び」が、アメリーにとっては反ナチス運動へ身を投じることであったのであり、それはまた「真の自由」を獲得しようとする契機でもあった。このことを「正当化」してくれる理論的支柱を、アメリーは後に実存主義のなかに見た。そうしてアメリーは、「実存主義は[……] 私にとって、生きることに餓えた者の[……] まったく個人的な哲学となった」³⁴⁾と回想するに至る。

アメリーは、「時代の理論」であったサルトル流の実存主義と「個人的な運命」との出会いによって、「ドイツ」に抵抗する「理念型」としての「フランス」を「習得(erlernen)」する。だが、その習得と同時に、その得られた「フランス」を「失う(verlernen)」ということが、彼の実存主義の受容であったことを、アメリーは語っている。

実存主義は[……] 私の[原文イタリック体、以下同じ] 身体にのみ、つまり、ひとりの失敗者の身体と心書き込まれただけではなく、社会的かつ歴史的に³⁵⁾ ひとつの時代の理論であった、その意識が終末意識、不確実性と突破の感情であった時代の。どこへ？ 明言する、不確実性へだ。[……] ここで時代の気分と個人的な運命が会った。[……] 私がサルトルに勝ち誇るフランスを見出し、そのなかでドイツを克服し、同時に再獲得したというのは本当である。ただ、完全な実相は、私がサルトルとともにフランスを習得し、習得の過程で理念型のイメージが新たに自分自身にはっきりとしていったのだが、過程全体においてまた、[習得した] フランスをサルトルとともに失わざるを得なかったということである。[……] 時代が冷酷無遠慮に前進するなかで、かつて生きていた彼[アメリー自身]の唯一の歴史的存在を飲み込み消し去ったとき[……] 彼が最後まで自分のサルトル主義と呼んでいたものが、彼のあいまいなアイデンティティを守っていた。彼は「私」といい、そのとき、この「私」が、[……] 自由な意志で自分自身を放棄している、と信じるのが許された。サルトルの自己に対する異議申し立てが[……]、彼の受容した唯一の、否定思考の歩調となった。³⁶⁾

[……] 私は人間となった。それは、抽象的な私の人間性を内面において盾にするのではなく、与えられた社会的現実のなかで、反抗するユダヤ人としての自分を見出し、それを完全に実現することによってであった。」Jenseits, S. 161f.

34) Wanderjahre, S. 274.

35) 「サルトルとその実存主義者の友人たちの戦いは——その軍団は、流行が下火となるにつれて、50年代の初めにはすでにまばらになっていき、ついには孤立部隊だけが残った——ほとんどいつも、歴史に対して行われざるをえなかった。」Wanderjahre, S. 280f.

36) Wanderjahre, S. 286ff.

戦後、アメリーは、精神的支柱となるべき実存主義を受容するのみならず、むしろそれを失うことによって自己を形成する。その「私」が「私」であるのは、彼にとって、当の自分自身を失うことの「自由」に対する確信においてである。自己放棄・自己破壊を、他者や社会による受動的なものとしてではなく、自らの意思による主体的なものとして行うことができるという信念。自己を自身によって破壊することで、「地獄としての他者」の破壊的な手から自己を取り返そうとする主体。この「自由」によって形成されたアメリーの「私」は、戦後の出発点において、後に自死を肯定するに至ることを、すなわち自らが自らを文字どおり「なにものでもない」者とするに至るという危険を、すでに帯びていたのかもしれない。

5. 結びにかえて

—— 「ヘルベルト・テルレスの生涯と結末についての対話」(1971) から

最後に、『非マイスター的遍歴時代』と同じ1971年に書かれた創作「ヘルベルト・テルレスの生涯と結末についての対話」³⁷⁾に短く触れて、結びにかえたい。

この作品は、ローベルト・ムージルの小説『生徒テルレスの惑乱』の主人公テルレスのその後についての、かつての同級生二人による架空の対話である。

この対話篇でのテルレスは、青年期にナチ党に入党し、ゲッベルスのもとで執筆活動や広報活動を行っていたとされている。また、ムージルの『テルレス』を踏まえて、テルレスとバジーニの「サディスティックな」関係について中心的に語られる。そのためか、この一編は、アメリー著作集の「文学・映画論集」の巻ではなく、「政治・同時代史論集」の巻に収録されている。つまり、この対話において描かれているテルレスの姿は、同時代の文脈にあって、政治的な実体を持ったいわば「敵」の姿であると編者らに理解されていたといえる。

しかし、アメリーによって創作された戦間期から戦後にかけてのテルレスは、いくつかの点でむしろ、アメリー自身の姿と重なるように思える。

この点に関し、例えば、テルレスが「破滅した男 (ein Gescheiterter)」³⁸⁾であると語られていることが挙げられる。この「破滅した男」は、アメリーが1934年頃執筆し、彼の死後に出版された長編小説『難破した人びと』(*Die Schiffbrüchigen* 2007) におけ

37) Jean Améry: Gespräch über Leben und Ende des Herbert Törleß. (1971) In: Jean Améry: Werke. Bd. 7. Stuttgart (Klett-Cotta) 2005, S. 59-76. (以下、Törleß と略記する。) 編者注によれば (S. 613)、これは、古典を現代作家が書き継ぐという企画に基づいて執筆されている。

38) Törleß, S. 62, besonders S. 75.

るウィーンの主人公を思い起こさせる。

また、テルレスのなかに、バジーニへの固執、とりわけバジーニの死への固執がつけねにあったと、対話者の一人によって語られていることも、アメリー自身との親近性を示唆している。バジーニはこの創作では、ナチスドイツによるオーストリア併合の後、1944年に戦死したと設定されている³⁹⁾。つまり、バジーニの死には、故郷と彼自身の「ふたつの喪失」が重ねられている。この二重に失われた対象への固執が、戦後のテルレスを形成する。

さらに、テルレスに「ヘルベルト」という名が与えられていることも、上記の関連では、非常に重要性を持つように思われる。ムージルの『テルレス』では、主人公テルレスの名（Vorname）は、標題も含めて、作品中に一度も現れない。アメリーのテキストにおいてテルレスにつけられた名は、フィクションについてのフィクションという、当作品の虚構性をより強く示すものだが、「ヘルベルト・テルレス」という名前が作中で挙げられるのは三回⁴⁰⁾、いずれも、対話者のうちテルレスに対して距離を取っている人物によってのみである。つまりアメリーによって与えられたこの架空の名は、親しさや近さの表現ではなく、逆に社会に対する遠さやよそよそしさ、異質さを示唆するものとなっているのである。

先述のように、「ヘルベルト・テルレスの生涯と結末についての対話」はアメリー著作集の「政治・同時代史論集」に収められている。だが、この創作におけるテルレス像は、ナチスに傾倒したあげく戦後に破滅した「敵」の男の姿よりむしろ、上記の点で作者アメリーの姿に近いものと考えられる。この作品はつまり、故郷を奪われ、「世界」によって「なにものでもない」存在にされ、「死が問題である場所」に置かれた経験についての考察を、世界に対する「よそ者」として、本名のアナグラムである仮名によって語る作家ジャン・アメリーの姿を垣間見ることのできる文学作品だと考えられるのである。

39) Törleß, S. 64ff. u.a.

40) Törleß, S. 67, S. 70, S. 74.

Zahl und Pseudonym

— Zum Jean Améry's „Ich“ —

Hiroto Matsuzaki

Jean Améry [Hans Maier 1912-1978] betont auf Grund von seinen Erlebnissen, dass sein „Ich“ als der „Fremde“ der Welt unbedingt mit dem „Anderen“, der „Gesellschaft“ und der „sozialen Wirklichkeit“ in Beziehungen stehen muss.

1935 wurde Hans Maier durch die Verkündung des Nürnberger Gesetzes in Deutschland gezwungen, „ein Jude zu sein“. Es hieß für ihn „nichts“, „ewig fremd“ zu sein. Das nahm er auf sich. Er warf sich dann in einer belgischen Gruppe unter dem Decknamen auf die antifaschistische Tätigkeit. Nach der Verhaftung war Hans Maier in den Konzentrationslagern und Auschwitz nur eine Existenz mit einer Reihe Zahlen, ohne eigenen Namen: Von dem „Anderen“ wurde er nämlich „nichts“. Gerade dadurch wollte er als „Körper-Ich“ einen neuen Geist erwerben.

Er begann nach dem Ende des Kriegs ab 1955 unter dem Namen „Jean Améry“ seine literarische Tätigkeit. Dieses anagrammatische Pseudonym deutet den Protest von dem „nichts“ seienden Wesen gegen die Welt an.

Améry hält in seinem Essay *Über das Altern* (1968) den Alternenden für den „mit dem Sterben Lebenden“. Hier ist für Améry „das langsam Sterben von innen“ wichtiger und unruhevoller, als „der Tod von außen“, obwohl er in seinem Hauptwerk *Jenseits von Schuld und Sühne* (1964) behauptet, dass seine Unruhe eine „soziale“ ist und nur äußere „Gesellschaft“ ihn bedroht. Daraus kann man herausstellen, dass die Fürcht vor „dem Anderen als Hölle“ mehr und mehr der Unruhe im Innern von Améry gleicht.

Améry's *Hand an sich legen* (1976), in dem er den Freitod positiv betrachtet, ist zum Teil eine Überarbeitung von seinem *Über das Altern*, weil er darin den Selbstmord leugnet. Nun verwandelt sich der alternde Améry, der von dem „langsamen Sterben von innen“ bedroht wird, ins Subjekt, das von sich selbst einen freiwilligen Tod sterben geht,

um dadurch paradoxerweise das Subjekt zu sein. Für Améry wird die „sich befreiende Freiheit“ zu der „sich zerstörenden Freiheit“.

In seinem autobiografischen Buch *Unmeisterliche Wanderjahre* (1971) erwähnt Améry rückblickend seine Résistance als menschliche Freiheit. Er bemerkt dann, wie er danach den Sartreschen Existentialismus als Rechtfertigung seiner „Freiheit“ in sich aufgenommen hat. Nach Améry war die Rezeption dieser Philosophie einerseits das „Erlernen“ und andererseits zugleich das „Verlernen“, nämlich die Freiheit, „sich selbst zu verneinen“. Darin kann man einen Hintergrund dafür ansehen, dass Améry später den Weg in die „sich selbst vernichtende“ Freiheit treten will.

Neben diesem Werk schreibt Améry 1971 ein Stück *Gespräch über Leben und Ende des Herbert Törleß* (1971), das als fiktive Fortsetzung des Romans *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß* (1906) von Robert Musil konzipiert wurde. Das Dialogstück ist von den Herausgebern der Werke von Améry als eine politische Schrift über den Nazismus behandelt. Aber die Törleßfigur, die Améry darstellt, hat einige so ähnlichen Charaktere wie er selbst. Dieser Person gibt Améry den Vornamen Herbert, indem Törleß im Musils Text nie mit irgendeinem Vornamen genannt wurde. Das Pseudonym im Amérys Text ist eine Andeutung fürs Fremdsein in der Welt.